

I fondamenti culturali della democrazia

Democratizzazione

La questione circa i fondamenti culturali della democrazia sembra porsi oggi anzitutto a partire dai processi di democratizzazione che, a distanza di due secoli dalla rivoluzione francese, hanno investito una vasta area del mondo: non solo l'ex Unione Sovietica, l'Europa centro-orientale, i Balcani, ma anche grandi paesi come l'Argentina, il Brasile, le Filippine. Negli ultimi mesi, la transizione da regimi autocratici a regimi democratici è all'ordine del giorno in un'altra grande regione, che va dalle coste Nord-occidentali dell'Africa fino alla Siria e alla penisola araba. Accade così che una forma politica sperimentata fino a poco più di cinquant'anni quasi soltanto in una zona geografica relativamente ristretta, e sufficientemente omogenea dal punto di vista culturale, è sottoposta alla prova di un serio pluralismo etico, sociale, religioso. I fenomeni migratori, d'altra parte, pongono problemi di tenuta democratica anche ai paesi europei e occidentali che ne sono impetuosamente investiti.

Non si tratta, peraltro, di processi lineari inarrestabili. Non è un caso se oggi nessun Fukuyama è pronto ad affermare che la storia ha ancora, bene o male, un indirizzo coerente, un *telos*, esprimibile nei termini di una progressiva universalizzazione della democrazia liberale. Non solo perché contropunte di carattere etnico, nazionalistico, fondamentalistico mettono in forse gli esiti del processo in corso, ma anche perché, mentre la democrazia viene diffondendosi in luoghi e paesi che fino ad oggi non avevano mai costruito i pilastri politico-istituzionali che ne rendono possibile l'implementazione, essa entra in crisi, nel suo senso e nelle sue condizioni effettive di esercizio, in quella parte del mondo in cui può vantare invece le più antiche tradizioni.

Democrazie con aggettivi

Accade così che il termine del lessico politico che gode forse oggi di maggiore estensione è anche quello a maggior rischio di insignificanza, secondo una certa legge logica, per cui quanto maggiore è l'estensione di un concetto tanto minore è la sua intensione. Il solo fatto che la parola "democrazia" si trovi sempre e necessariamente accompagnata da un aggettivo che ne specifica la qualità (democrazia liberale, costituzionale, pluralista, consensuale, rappresentativa, plebiscitaria ecc.) è indicativo della difficoltà di mantenerne intatto il senso.

A ben considerare la cosa, d'altra parte, "democrazia" non indica nulla più che "governo (potere) del popolo", senza ulteriore specificazione, così che tutto il peso della parola sembra dover essere sostenuto dai modi e dalle forme in cui questo governo si realizza: dall'aggettivo, dunque, più che dal sostantivo. Se c'è anzi una forma democratica di cui oggi si diffida profondamente, e che pare anzi contenere un esplicito rovesciamento dello stesso ideale democratico, è proprio quella democrazia presuntamente sostanziale in cui il sostantivo pretende di farsi "sentire" fin nell'aggettivo – forma che vorrebbe valere come suo inveramento (secondo un rapporto speculativo di hegeliana memoria) e che invece, senza il filtro di forme e procedure introdotte di volta in volta dalla specificazione aggettivale, finisce col tradire e pervertire.

Accogliendo un suggerimento di Jean Luc Nancy, si possono usare termini kantiani per indicare i due registri su cui la parola democrazia corre: il registro “prosaico” dell’intelletto, lungo il quale si articolano le condizioni che definiscono possibili regimi di funzionamento della democrazia (rappresentanza e parlamentarismo, diritti soggettivi e divisione dei poteri, suffragio universale e impero della legge ecc.), e il registro “poetico”, cioè simbolico, della ragione, sul quale democrazia indica una condizione ideale di onnilaterale uguaglianza fra gli uomini, la fine di qualunque forma di assoggettamento, che rimane distante da ogni concreta realizzazione.

Questo ideale o questa promessa – per usare l’espressione resa celebre da Norberto Bobbio, che presentò a suo tempo un catalogo di dieci non generiche promesse, contenute nell’ideale democratico e lontane dall’essere realizzate – non può essere mantenuto. Il punto non è però quello di dar finalmente prova di robusto e lucido realismo, e abbandonare l’ideale democratico al suo destino: se infatti la parola democrazia conserva qualche significato politico – e le parole della politica mantengono un significato quando rimangono capaci di produrre mobilitazione, accendere conflitti, costruire soggettività – è proprio in virtù di un certo orizzonte che essa continua a indicare come promessa a venire.

Una questione

Non ne consegue allora che una cultura democratica – una cultura all’altezza del problema che la democrazia rappresenta e che è iscritto costitutivamente nel suo doppio registro – è sempre una cultura critica, una cultura della crisi, ossia del divario che necessariamente si produce al cuore di ogni esperimento democratico, nella forbice che non può mai chiudersi tra i suoi divergenti significati?

Non avendo in questa sede ambizioni analitiche, ma solo il compito di istruire temi per la discussione, non si forniscono diagnosi più o meno approfondite circa lo stato di salute della democrazia in questa o in quella parte del globo – tema sul quale peraltro esiste un’amplissima letteratura, oltre che una ricca messe di dati – ma ci si limita a riformulare la domanda che in fondo accompagna l’avventura della democrazia in Occidente da quando il suo ideale di uguaglianza vi ha messo le tende. E la domanda è: come e perché accade oggi che la consapevolezza critica e decostruttrice che non può non accompagnare l’ideale democratico si traduce nei fatti in un clima culturale scettico e relativistico, disincantato e rinunciatario, che erode progressivamente o svilisce gli spazi della partecipazione democratica? Come e perché la cultura democratica mantiene quasi intatta la sua forza *destruens*, nei confronti di ogni abuso di potere, disparità di diritti, ineguale distribuzione di risorse, mentre invece sembra aver perso smalto e energia nella sua *pars costruens*, nella costruzione di un ordine politico capace di ordinare uguaglianza e libertà, giustizia e dignità?

Le sessioni in cui è articolata la IV edizione della Scuola di Filosofia e Politica di Italianieuropei modulano tale questione in ambiti distinti e secondo prospettive differenti, ma pongono tutte un punto di domanda circa le forme storicamente aggiornate di una cultura democratica che ne rinnovi l’*ethos* o, come si sarebbe detto una volta, lo spirito. Una semplice considerazione dà immediatamente la misura del problema: che si tratti di ideologia o di scienza e tecnica, di religione o di nazione, pare trattarsi sempre, in prima battuta, di un “pericolo” per la convivenza democratica, invece che (anche) di una possibile risorsa. L’ideologia (senza particolare cura tecnica: un certo orizzonte culturale conforme) viene considerata una minaccia per la

necessaria articolazione pluralista di una società moderna avanzata; scienza e tecnica vengono considerate, nel loro straordinario avanzamento, una minaccia a confronto dell'esiguità delle risorse etiche che dovrebbero orientarne l'uso; la religione viene considerata come una minaccia rispetto agli standard universalistici che una democrazia deve soddisfare; la nazione, infine, viene considerata una minaccia in quanto possibile fonte di chiusure egoistiche, particolaristiche, e di nuove esclusioni.

In un'epoca di allarmante sfilacciamento di un *ethos* civile condiviso, di messa in discussione dei legami statuali, attraversata da profonde modificazioni della sfera pubblica e da imponenti processi di tecnicizzazione, segnata dalla presunta fine delle ideologie e da nuove appartenenze etniche o religiose a volte in tensione con le condizioni di una cittadinanza democratica, una riflessione sui fondamenti culturali della democrazia si rende così necessaria, perché la parola del vocabolario politico più usata al mondo non diventi un *passé-partout* buono per tutti gli usi, ma torni ad essere capace di mordere il reale.

Tre direzioni

Questa riflessione può tuttavia essere condotta secondo molteplici direzioni. Senza alcuna ambizione di esaustività, ma a puro titolo indicativo si indicano tre direttrici fondamentali.

La prima punta in direzione del famoso (e funesto) *diktum* di Böckenförde, secondo il quale la democrazia vive di presupposti che non può garantire. Questi presupposti sono dell'ordine di un *ethos* condiviso, di un insieme di "valori" morali e/o religiosi di cui lo Stato liberale avrebbe bisogno, ma che non può esso stesso fornire. Lo Stato liberale ne avrebbe bisogno perché nessuna comunità può sopravvivere senza un *ethos* comune, senza un minimo di omogeneità di idee e di credenze che affratellino i suoi cittadini; non può però garantirle, perché se volesse assumersi l'onere di iniettare nel corpo sociale la sostanza morale di cui ha bisogno violerebbe quel principio di laica neutralità nelle cose della morale e della fede a cui deve invece attenersi, in quanto liberale. Cosa vuol dire però che lo Stato non può promuovere un certo *ethos*? Forse che un regime liberaldemocratico non può produrre e non produce effetti di sorta? Non forma – per dirla in una parola soltanto – qualcosa come un *homo democraticus*? In realtà lo fa, che lo promuova o no. Perché non osservare allora che quel che non si può imporre dal lato delle premesse, si può forse trovare dal lato delle conseguenze? Perché non chiedersi se l'*ethos* condiviso debba proprio trovarsi indietro e nelle fondamenta, piuttosto che in avanti e nella prospettiva che un certo ordine democratico dischiude? Perché non confidare, come avrebbe detto il filosofo americano John Dewey, sulle risorse "creative" della democrazia, sulle sue capacità di fare affidamento su quel che non c'è ancora, piuttosto che su quello che c'è già?

La seconda direttrice chiama in causa, in maniera paradigmatica, la parabola intellettuale del più influente filosofo politico del secondo dopoguerra, John Rawls. Con il volume *Una teoria della giustizia*, Rawls aveva inteso fornire un set di argomentazioni e principi all'altezza delle richieste di giustificazione razionale delle democrazie liberali dell'Occidente, essenzialmente ruotante intorno al modo in cui coniugare esigenze di giustizia sociale ed esigenze di libertà politica. Vent'anni dopo, con *Liberalismo politico*, Rawls non affronta in profondità nessuna delle obiezioni venutegli alla capacità della *Teoria* di correggere, o meglio di giustificare la correzione di ineguaglianze reali presenti nelle società occidentali (ineguaglianze ancor più macroscopiche su scala internazionale), mentre si preoccupa quasi soltanto del problema "culturale" di come comporre il pluralismo di

visioni comprensive e credenze generali di sfondo potenzialmente in conflitto fra loro – un pluralismo assente dall’orizzonte della *Teoria*, che presupponeva invece una certa omogeneità culturale, storica e nazionale. Il punto è in questo caso se le preoccupazioni “culturaliste” dell’ultimo Rawls (a titolo esemplare, e di tanta parte della teoria politica contemporanea) non siano effetto di un certo spostamento ideologico che si tratta invece di correggere, riportando, come si sarebbe detto una volta, la teoria democratica sui piedi, cioè nel confronto con i processi storici reali e con le trasformazioni che negli ultimi trenta, quarant’anni ha subito il rapporto fra capitalismo e democrazia, sfera economica e sfera politica, regole del mercato e istituzioni della democrazia.

La terza suggerisce infine una riflessione intorno alla funzione che nei sistemi sociali complessi è assegnata alla cultura. In età moderna, si riconosceva ad una sfera limitata, denominata appunto «cultura», il compito di elaborare le rappresentazioni simboliche di cui la società nel suo insieme ha bisogno per descriversi come un tutto unitario. La cultura poteva assolvere questa funzione universale nella misura in cui poteva mantenere una posizione separata rispetto ai particolari e differenziati sistemi d’azione sociale. Questo punto alto di osservazione e di auto-rappresentazione della società nel suo insieme è, oggi, caduto. O forse si trova non già in alto, sul piedistallo delle produzioni alte della cultura, ma in basso, da qualche parte nel mondo del consumo, della comunicazione, del marketing. Lasciamo alla sociologia il compito di descrivere le trasformazioni in questione, resta la domanda se qualunque riflessione sui “supplementi d’anima” di cui una democrazia avrebbe bisogno per sostenersi come tale non manchi per principio lo scopo, finché immagina che tutto ciò che chiamiamo cultura (morale, diritto, arte, religione) sia rimasto intatto nel suo senso, pur avendo completamente mutato di sede, non avendo più alcuna tribuna riconosciuta e autorevole da cui esercitarsi. Se così fosse, una riflessione sui fondamenti culturali della democrazia dovrebbe forse tradursi anzitutto e fundamentalmente (e persino con qualche urgenza) in una ricostruzione del significato di ciò che è “pubblico”, rispetto alle forze (private, particolari) che determinano il valore di qualunque cosa in termini esclusivamente “pubblicitari”.

Come si vede, le tre direttrici pongono meno questioni di contenuto (quale cultura per quale democrazia?) che non questioni strategiche, posizionali, relative cioè al posto e alla funzione che la cultura occupa oggi, nel mondo contemporaneo (la cultura come retroterra o come orizzonte? La cultura come patrimonio di risorse o come ostruzione ideologica? La cultura come presidio di uno spazio pubblico o come *brand*, come esigenza pubblicitaria?). Questo non significa affatto che disponiamo oggi di quei contenuti, ma indica piuttosto che la loro debolezza (così come il loro eventuale rafforzamento) dipende da fenomeni storici reali, che non possono essere trascurati sotto pena di inclinare tutto il discorso sui fondamenti culturali della democrazia in un senso meramente esigenziale.

Massimo Adinolfi